

KANSAI GAIDAI UNIVERSITY

ハイデッガーとニヒリズム

著者	山本 誠作
雑誌名	研究論集
巻	73
ページ	73-85
発行年	2001-02
URL	http://id.nii.ac.jp/1443/00006367/

ハイデッガーとニヒリズム

山 本 誠 作

一 無への超越

ハイデッガーが1967年に発表した *Wegmarken* (『道知るべ』) と *Der Europäische Nihilismus* (『ヨーロッパのニヒリズム』) を検討しながら、ハイデッガーの実存哲学とニヒリズムとの関係を考えてみたい、というのが小論の意図である。

われわれは通常、日常生活においてあれこれの事物との関わりに埋没し、自己を忘れてうさ晴らししている。「お喋り」と「好奇心」で何でも知り何でも見いだしている。そうした日常的な「もの」との関わりに *at home* を感じている。そういう仕方、絶えず活動し、前へ前へと進んでいる。そしてその限り、われわれは *Angst* (不安) を感じ、倦怠 (*Langeweile*) を覚えることもないであろう。われわれは「ひと」として日常性に埋没することによって、*Angst* から眼をそむけ、それを回避している。*Angst* を *Angst* として感じ取るのではなく、それをあれこれの前での恐れ (*Frucht*) とすり替えようとしている。そしてこうした恐れによって来る原因であるあれこれを除去することで、*Angst* を払拭できると思い込んでいる。しかしこうした事物との関わりにおいてある日常生活が、われわれにとってどうでもいいものになるとき、あるいは、無意味なものに感じられるとき、われわれは初めて *Angst* を感じる。

ハイデッガーによれば、不安とか倦怠がわれわれを無へと連れ戻す。ここで不安といっているのは、われわれをあれこれの観点で脅かす、あれこれの特定のものを前にしての恐れとは根本的に区別されている。不安はいつでも「……の前での不安」であるが、しかし特定のあれこれのものを前にしての不安ではない。この「……の前での不安」は「……を巡っての不安」であるが、しかし特定のあれこれを巡っての不安ではない (Martin Heidegger, *Wegmarken*, 1967, s.7)。われわれは不安のなかで、「何かしら不気味だ」という。しかし何の前で不気味だとは確とはいえない。すべてが不気味なのである。有るものが全体として引き下がり脱去していく。こうした有るもの全体の脱去において、われわれの上に残っているのは、「何もない」(*kein*) というだけである。「不安は無を露にする」(*ibid*, s.9)。全ての事物が、わ

われわれ自身を含めて、どうでもいいものに落ち込むとき、われわれはそこはかかない不安な気分襲われる。無が不安において人間存在を襲い、人間存在に会われる。無は自らを無化する。こうした無化が無の本質である (ibid., s. 11)。

不安において会われる無は、有るもの全体と一つに会われる (ibid., s. 10)。彼はこう述べている。「不安の無の明るい夜において初めて、有るものはかかるものとして、つまりそれは有るものであって無ではないという根源的な開性 (Offenheit) が成立する。……根源的に無化する無の本質は次の点にある、つまりそれは現有をしてさしあたってまず有るものそのものの前に持ち来すことである」 (ibid., s. 12) と。人間存在のことをハイデッガーは現—有 (Da-sein) と言っているが、この「現にそこに有る」というのは、つまりは「無に指しかけられてある」ということである (ibid., s. 12)。では、人間存在が無に指しかけられてある、というのはどういうことであろうか。それは人間存在が超越存在だ、ということである。人間は有るものを全体として越えていく。こうした超越は、しかしながら無への超越である。そして無への超越において初めて、人間はあれこれのものと本来的に関わることが可能になる。「無は人間存在に対して有るものが有るものとして露になることを可能ならしめる」 (ibid., s. 12)、と彼は語っている。あるいはまた、「現有の無において初めて、有るものは全体としてその最も本来的な可能性に従って、つまり有限的な仕方、それ自身へとやって来る」 (ibid., s. 171) と。

人間は無を脱自的な超越の場とすることによって、実存となる。実存とは、有るものの全体を越えて無へと指しかけられ、無の中に立つことである。人間はこうした超越において初めて、自己性となる。

ここで明らかになったのは、実存とは超越存在であり、有るものを全体として——それが通俗的な世界である——越えてでるところに成立した。しかも、かかる超越が初めて、現有が有るものと本来的に関わることのできる地平——本来的な世界——を開いてくる。超越は実存を可能ならしめるのであり、こうして実存は世界のうちに有ることとして規定されるのである。われわれはハイデッガーに従って、通俗的に理解された世界を本来的な世界——世界の内に有ることとしての実存を通して開示されてくる、いわゆる世開する世界——と区別しなければならない。通俗的に理解された世界というのは、「まさしく直前に有るものの総体」 (ibid., s. 37) である。人間存在がこうした通俗的に理解された世界を越えて無の中に立つところに、世界の内にいるものとしての実存が開かれてくる。この世界は人間の実存が有るものと本来的に出会い関わる場である。あるいは別の言い方をすれば、有るものが全体として露になってくる場である。彼はこう言っている。「人間存在——有るものと情態的にあり、関わっている有るもの——は、そのさい、有るものが常に全体として露になっているような仕方、実存している」 (ibid., s. 52) と。

現有は自己の可能性を先取りすることによって、自己性 (Selbst) に返り、有るものと本来的に関わるのである。従って、人間存在は世界へと超越し世界を開示するといわれる (ibid., s. 53)。世界へと超越するというのは、有るものの全体を先取りし包越しながら理解することである。現有はこうした世界において、有るものを気遣い配慮しながら、それを「……のために」(um …… willen) の道具として関わっている。こうした附託 (Umwillen) のその都度の全体性が世界であり、この世界は現有自身によって現有自身の前にもたらされる。世界をこうして自己自身の前にもたらすことが、現有の可能性の根源的な企投であり、しかも現有はこういう仕方では根源的に有りうる (sein-können) ことによって、かえって有るものと情態的にあり (befinden)、それと関わるのできるのである。こうした情態的に有ることが、むしろ超越に所属している。超越するもの、かくて自らを高めるものはかかるものとして、有るものの内に有る (sich befinden) のでなければならない。現有は斯く有るものとして、有るものによって受け入れられる、しかもそれは有るものに所属するものとして、有るものに合致せしめられるような仕方では受け入れられる。超越は世界—企投である。それは現有が自らを有るものの直中に根拠付ける (Gründen) ものとして、世界を根拠付ける (或いは打ち立てる) (ibid., s. 62) ことである。そこには根拠 (Grund) への自由としての超越がある。しかしこうした根拠は実は、脱根拠或いは無底 (Abgrund) であることが、明らかになる。なぜなら、世界—企投は、実は無への超越であったし、人間存在が無へと指しかけられることであったからである。現有は世界を企投するような仕方では有るものを超越することにおいて、自らを超越するのであり、その結果、こうした昂揚に基づいて初めて、自己を無底として理解することがのできるのである (ibid., s. 70)。そこに「死への有」としての人間存在の有限性の徹底的な自覚がある。

二 真性について

無を脱自的な超越の場とする人間の実存の先駆的覚悟にもとづく被投的企投においては、有るものはその本質において露になる。そして有るもののこの本質理解は、既に有に基づいている。現有はそこでは有の光のなかに立っている。有がこうして自らを示すことが、真性に他ならない。ハイデッガーは有的真性 (ontische Wahrheit) と有論的真性 (ontologische Wahrheit) とを区別している。前者は、直前に有るあれこれのものを主—客関係にもとづいて命題の形に言表し、こうした言表がそれによって言表されたものと一致する場合に成立する命題真理である (ibid., s. 27-8)。彼はこう述べている。「真でありそして真性がここで意味するのは、合致、しかも二重の仕方における合致である。まず、ある事柄とそれについて予め考えられたこととの一致であり、他方、言表において考えられているものと事柄との一致

である」(ibid., s. 75) と。

こうした一致としての真性は、しかしながら、どういう根拠にもとづいて可能であろうか。例えば、「この金貨は丸い」という命題が真であるかどうかは、それが「この」という指示形容詞によって指し示された目前の金貨と合致するかどうかにかかっている。しかしここで合致するかどうかと比較されている二つの事柄が全く異質であるにもかかわらず、相互に一致するとは、どうして可能であろうか。われわれはむしろ、一片の金貨についての言表が「このもの」と関わるのは、「このもの」を表象し、かく表象されたものについて言表がなされることによってである、と考えなければならないであろう。表象と言表されたものとの一致としての真性は、いわば主-客関係にもとづいている。主-客関係にもとづいて、あるものを対象として表象し、こうして表象されたあるものについて語ることによって、命題が成立する。

しかしハイデggerによれば、ある事物を対象化するというのは、主観がそれを自らに対して立つ (entgegenstehen) ものたらしめるということである。対象化されたものは、主観によってかく立てられたものであるにもかかわらず、主観に「対して」(entgegen) あるいはむしろ、「逆らって」立つという側面を持っている。したがって、それは主観によって立てられたものとして自らを開示しているのである。いなむしろ、主観がある事物を対象化するというのは、根源的には、人間がこうした事物の自己開示のなかに立つことによって初めて可能である、と言うべきであろう。彼はこう述べている。「対して立つものは斯く立てられたものとして、『開かれた対して』(ein offenes Entgegen) を通過していなければならない、その際、自らを『もの』として立ち止まり恒常的なものとして自らを示さなければならない。事物が『対して』の通過においてこうして現れることは、ある開かれたもののうちでなされるのであり、その開示性 (Offenheit) は表象作用によって初めて作られるのではなく、むしろそのつど関わり領域 (Bezugsbereich) としてのみ関係せしめられ受け取られるのである。……しかし全ての関係の特徴はといえば、それは開かれたものに立ち、そのつど露になっているものをそのものとしてそこにしっかりと身を支えることである。こうした厳密な意味で全ての露なものは、……『現前するもの』(Anwesende) として経験されるのであり、従来から『有るもの』(das Seiende) と呼ばれている」(ibid., s. 80) と。

事物は主観によって立てられたものとして、それにもかかわらず、「対して」、あるいは「逆らって」立つものとして、既に自らを開き示している。こうした事態に直面して、人間の事物に対してとりうる二つの態度が区別されるであろう。一つは、人間が事物に対して、それが飽くまでも対象 (Gegenstand) として立てられたものとしてそれに関係する態度である。こうした事物の有り方が、先に直前にあるといわれた。もう一つは、事物は対象として立てられるに先立って既に常に、主観に「対して」或いは「逆らって」自らを示しているのであるから、人間は指し当たってまず、こうした事物の自己開示性へと立つという態度である。そして後者

についていうと、事物のこうした自己開示性が非覆蔵 (Unverborgenheit) と解釈された真性 (aletheia) である。これがハイデッガーのいう本来的な真性であり、通俗的な真理とは厳密に区別されなければならない。人間が事物の自己開示性へと立つことによって、有るものはあるがままに理解される。「非覆蔵されたものと非覆蔵と呼ばれているのは、人間がそこに住する領域 (Aufenthaltsbezirk) において、そのつど露に現前するものである」(ibid., s. 125)。事物の本質存在 (Wesen) というのは、実は、このように現前してくるもの (das Anwesende) である。それは人間が事物の自己開示性へと脱自的に超越することによって、その都度開き示されてくる。それがハイデッガーのいう aletheia である。主-客関係にもとづく表象作用も実はそこに根ざしている。このように考えてくると、先述した通俗的な真理は、aletheia という本来的な真性から導き出された派生概念であることがわかるのである。

ところで、aletheia の意味での真理こそ、ギリシヤにおいて原初的に考えられた真理観に他ならない。こうした真理を通して、事物はその本質において、つまり「有るものの有」において理解される。ギリシヤでは、有るものの有はイデアと呼ばれた。イデアとは形 (eidos)、つまり「現前するものを見通させる形」(ibid., s. 131) である。ハイデッガーはこう述べている。「あるものの形であるそれぞれのイデアは、有るものがそのつど何であるかを見えるようにする。それゆえ、もろもろのイデアはギリシヤ的に考えれば、有るものがそのあるがままにおいて現れ、かくてその恒常的なもののうちに現前しうよう役立てるものである。イデアはそれぞれ有るものの有である」(ibid., s. 133) と。しかもプラトンによれば、もろもろのイデアは「善のイデア」によって階層的に秩序付けられている。ここで「善」というのは、ギリシヤ的に考えれば、「あるものに役立つもの」であり、「あるものへと役立たしめるもの」(ibid., s. 133) である。それぞれのイデアをしてイデアへと役立たしめるものが「イデアのイデア」としての善のイデアである。したがって、善のイデアは現前するものの現象をそのまっつき可視性において可能ならしめるものである。

ハイデッガーは、プラトンがその真理観において一方に、aletheia の意味での真理と、他方に主-客関係に基づく命題真理との間を動揺していることを指摘している。イデアは、事物があるがままに自らを顯示してそれを可視的ならしめている形であり、人間は生成界における感覚的個物を去ってイデアにおもむき、それに参入することによって有るものをその本質存在において理解することができる。そこに本来的真理が成立する。しかし、こうした真理観はやがて通俗的な真理観へと変質していく。非覆蔵されたものへの問いは、形の現象への問いへと、したがって、それと結びついた見ることへと、そして更に、見ることの正しさの問いへと移し替えられていく。こうした曖昧さがもっとも先鋭に現れるのは、aletheia が取り扱われ語られているにもかかわらず、そこで話題になっているのが実は、*holthotes* つまり見ることの正しさである場合である (ibid., s. 133)。真理はもはや有の非覆蔵性としてではなく、爾来、それ

は見ることの正しさとなり、有るものの認識を表示するものとなったのである。プラトンの真理観のこうした移行変遷に決定的役割を果たしたのは、善のアイデアが神と、そして形而上学が神学とそれぞれ結び付けられたことである。

ここで神学が意味するのは、有るものの原因を神として解釈することであり、神は最實在的存在者（das Seiendste des Seienden）であるがゆえに、有を自らのうちに含み、それを自己から放出すると考えて、有を神に転移すること（ibid., s. 141）である。しかしハイデッガーによれば、非覆蔵性としての有の本質を、そういう仕方では神に、あるいは、理性とか精神とか思考とかロゴスといった、何らかの仕方の主観性（Subjektivität）にもとづけるどんな試みも、非覆蔵性を汲みつくすことはできないのである（ibid., s. 143）。こうした試みが昔からずっと形而上学の名の下になされてきた。形而上学というのは、有るものをその有において捉えようとする学問であろう。しかしそこで、有が非覆蔵性としてではなく、主観性の表象の産物と考えられるかぎり、有は脱去する外はない。そこでは有は引き下がり無（Nichts）という形で現れてくる。「有るものの他者としての無は、有の覆い」（ibid., s. 107）である。したがって、形而上学においては、有は有ってなきにひとしいものであり、有を捉える試みにおいて、実は、いつもそれを等閑に付しているのである。形而上学の歴史はニヒリズムの歴史だ、と言われるのもそこに理由がある。虚無（Nichts）は形而上学の歴史を通して歴史的出来事として生起して来ているのである。しかし本来、形而上学は人間の脱自的超越において有るものを全体として越え出るところに成立するのである。そしてそうした超越において、事物の開示性に参入するところに aletheia の意味での有の理解が生起（ereignen）するとすれば、形而上学はその原初的形態においては決してニヒリズムではない。われわれはそのことをプラトンを始めとするギリシヤ的思考のうちに垣間見ることができる。ハイデッガーの次の言葉を銘記せよ。彼はこう述べている。「人間存在は無へと自らを指しかける場合にのみ、有るものと関わることができる。こうした有るものの超出は人間の本質において生起する。しかし、かかる超出が形而上学そのものである。……形而上学は現有における根本生起である。それは現有そのものである」（ibid., s. 18）と。われわれはこうした思想が『ヨーロッパのニヒリズム』のなかで委曲をつくして論じられているのを見ることができる。

ハイデッガーは前掲書の中で、ギリシヤ的な aletheia は近代的な主観性の立場に基づく真理観と区別されなければならないことを強調している。「ギリシヤ人たちは、よしんば極めて不正確であるとはいえ、有るものがそこへと現前するところの、いわば有るものを共に持ち来すこうした非覆蔵性について知っていた」（Der Europäische Nihilismus, s. 114）、と彼は語っている。プラトンとかアリストテレスにとって、Sein とか ousia というのは、「恒常的なものの非覆蔵されたものへの現前性」（ibid., s. 133）である。人間は事物のこうした非覆蔵性へと滞在することによって、そこに現前するものをそのものとして聞き分け、理解し経験することがで

きる (ibid., s. 133)。彼はこのことを「人間が有に関わりを持つこと」(ibid., s. 182)と呼んでいる。しかし人間が有に関わりを持つといっても、そこに含意されているのは、決して近代的な人間の主観性ではない。人間の有への関わりは、ギリシア的に考えれば、むしろ有の人間への関わりと表現すべきであろう。

プラトンにとって、有とはイデアであり、イデアとは形である。形は近代人が考えるように、主観に対するたんなるアスペクトではなく、有るものがその存立 (Bestand) を持ち、そこから出現するところのものである。なぜなら、有るものはそこに常在するからである (ibid., s. 194)。あるいはまた、彼はこうもいっている。有は本質上、先天的なものであり、より先立つもの (das Frühere) である。もっとも、先天的で且つより先立つものといっても、われわれによって捉えられる順序においてそうだというのではなく、われわれへと自己自身をさしあたってまず示し、自己からわれわれへとという仕方であらかじめ明みに現前するところのものに関してそういえるのではあるが (ibid., s. 195)。有が自ら人間へと現前し自己を開示してくるという仕方でのみ、人間は有との関わりへと入っていく。こうした人間は、決して近代的な主観性と同一視されてはならない。しかも、人間がかかる仕方ですと関わることによって、あれこれの有るものとの関わりが可能となる。こうした人間と有との関わりが、キリシヤでは有るものの有を取り扱うところの形而上学と呼ばれていたのである。このように考えてくると、そこで真性が非覆蔵性と見なされていたことが、分かるのである。

三 形而上学の歴史のニヒリズムへの帰趨

では何故、ギリシア的な真理観が近代的な真理観へ、有の人間への関わりとしてのギリシア的な形而上学が人間の主観性に基づく形而上学——ニヒリズム——へと転換していくのであろうか。ハイデッガーによれば、この転換点はイデアと善との結びつきに求められる。ここで善とはギリシア的に考えれば、to agathon、つまり役立つもの、制約者ということである。善のイデアは、それぞれのイデアをイデアたらしめる制約者である。またそれぞれのイデアは有るものが現象するに役立つものであり、その制約者である。イデアを非覆蔵としての有としてではなく、こうした制約者として考え、それを更に神とか理性とかロゴスなどと結び付けようとするれば、イデアは有であると同時に価値と考えられることになる。イデアを価値と考える考え方は、それを人間の主観性に基づく表象作用の産物となす近代的な考え方と一脈相い通じている (ibid., s. 206)。こうした考え方において、イデアは制約——表象する主観が自己に対象が対して立ちうべきであるために処理しなければならない制約に転ずるのである。それは主観が対象的なものとしての有るものに関して、自己と有るものとの関係に基づいて予め計算に入れなければならない必然的な制約として把握されるのである (ibid., s. 206)。

ところで、Subjekt と言うのはラテン語の sub-iectum に由来し、sub-iectum はギリシア語のヒュポケイメノンのラテン語訳である。それは下に、そして根底に横たわっているものという意味である (ibid., s.117)。それは他者に対してそれに先だってその根底に横たわっているものであり、その根底である。その上、こうした主観が自我のうちにあるとされる。この近代的な自我の立場がはっきりと浮き彫りにそれてくるのは、デカルトの *cogito ergo sum* においてである。デカルトに取って、あるものを思惟するというのは、主観がそれを表象し自己へと持ち来すということである。表象作用ということのうちに、本質的に表象するものとの関係が所属しており、表象されるものの一切の被表象性はこの表象作用へと総持されるのであるから、ここで自我と呼ばれている表象作用は、Subjekt つまり表象作用において根底に横たわり、全てのものがそこへ帰っていくその当のものである (ibid., s. 138-9)。ここでは、こうした Subjekt を通して、一切の事物は表象されたものとして対象化される。

こうした主-客関係に基づいて、真性もまた変質して来ざるをえない。そこでは、真性とは、人間的主体性の自己確知性となる (ibid., s. 105)。主観を根底として一切の事物が表象されたものとして自己の前へと持ち来されるのであり、人間は主観としてこうして表象されたもののただなかに自己を確かめ確認する。真性は、人間の主体的な確信以外のなにものでもない。人間は一切の確かさと真性に対して、自ら措定した根拠並びに尺度となる (ibid., s. 110)。今や人間的主体は一切のあるものとその有との審判者であり、こうした審判者としての職能によって、ものの客観性への無制約的な確かさを僭称するのである (ibid., s. 116)。

デカルトにおいては、人間が「思惟するもの」(res cogitans)であるということはまた、質量的な世界を「延長を持ったもの」(res extensa)として規定するための sub-iectum、つまりその根底に横たわっている根拠でもある (ibid., s. 142)。そして延長という概念で性格付けられた物体観と結びついた科学技術の発達、人間を自然の支配者、あるじたらしめ、地球上への無制約的支配権を可能にした (ibid., s. 142)。こうした考え方は、やがてニーチェの「超人」の思想に結実するのである。シュティルナーの『唯一者とその所有』に認められるように、人間的自我が真性の根拠であり価値の尺度であり、いっさいの有るものはそこから出てそこに帰るものであり、かくて地球上への無制約的支配権を掌中にするに至ったということは、われわれにプロタゴラスのかの有名な言葉、「人間は万物の尺度であり、存在するものについてそれらが存在するということの、存在しないものについて、それらが存在しないということの尺度である」を彷彿させる (ibid., s. 111)。

しかし近代的な自我中心主義とプロタゴラスの思想との一致は表面的に過ぎない、とハイデッガーは主張する。彼によれば、プロタゴラスの格言は、次のように敷衍して解釈することが出来る。つまり、「すべての事物にとっての(すなわち人間が使用し利用したえず自分の回りにもっているものにとっての)尺度は、【つまり】現前するものにとってそれらが現前するよ

うな仕方では現前しているものの、しかし現前することが拒まれているものにとって、それらが現前していないということの尺度は（そのつど）人間である」（*ibid.*, s. 111）と。ここには既に「現前する」とか非覆蔵とかが、はっきりと語られている。プロタゴラスにとって万物の尺度の位置を占める人間は、けっしてデカルトにおけるように、自我としての主観性ではなく、また有は主観性によって表象されたものではなく、はたまた、真性は表象する主観性の自己確知性に還元されてもいない。

ハイデッガーは、プロタゴラスとデカルトとの根本的な差異を要約して簡条的に列挙している。まず第一に、プロタゴラスにとって、人間はその自己存在において非覆蔵されたものの圈内に所属しているということで規定される。他方においてデカルトにとって、自我としての人間は世界を自己の表象作用の産物たらしめるということで規定される。第二に、プロタゴラスにとって、ギリシヤの形而上学の意味で有るものが有るということは、非覆蔵されたものへの現前なのである。他方、デカルトにとって、こうした有ることが意味するのは、主観を通してそして主観に対して表象されてある、ということである。第三に、プロタゴラスにとって、真性は現前するものの開示性を意味する。他方、デカルトにとって、それは自己を表象し自己を確信している表象作用の確かさである。第四に、プロタゴラスにとって、人間は非覆蔵されたものの圏並びに覆蔵されたものの限界へと抑制しながら制限する意味で、万物の尺度である。他方、デカルトにとって、人間は不遜にも表象作用を、自己自身を確信する確かさへと制限する意味で万物の尺度である（*ibid.*, s. 148-9）。プロタゴラスに代表されるギリシヤの形而上学と区別された近代的形而上学は、デカルトの哲学をもってその嚆矢とするのである。

ここで、形而上学というのはギリシヤ的思惟とキリスト教的信仰との結合において成立するのであり、西洋の思想を現代に至るまで規定し貫流している。その考え方の特徴は、超感性的なもの、超人間的なもの——神——を、有と価値において最高至上のものとみなし、有るものの有並びに価値をそこに基づけようとする点にある。超感性的な存在者である神は、感性界におけるすべての有の価値と尺度であり、根拠である。そしてそこにこそ価値と意味の絶対的權威は依拠していると考えられていた。神を頂点にして宇宙は目的とか統一性とか秩序といった諸カテゴリーでもって価値付けられていたものであり、したがって、こうした諸価値は宇宙論的価値と呼ばれていた。

しかし、神に基づくこうした宇宙論的価値は実は、人間が自己の生に目標と意味を与えてそれを確かなものとしようとする意志の所産に過ぎないことを鋭く洞察したのは、外ならぬニーチェである。この間の事情について、ハイデッガーはこう述べている。「自己自身をこうした『良き人間』として意志する人間は、自己の上にこうしたものを提供する超感性的な理想を構築する。というのは、彼はこうした理想の成就において自己自身に生の目標を確保するためにそれに跪くことができるのだから」（*ibid.*, s. 93）と。かくてニーチェは形而上学的有論の根底

に人間の赤裸々な権力意志を鋭く凝視する。そしてそこに潜むこうしたからくりを白日の下にさらすことによって形而上学的有論を根底から掘り崩すことによって、従来の諸価値の体系を否定転換するのである。形而上学が指向する有は、人間の権力意志の所産として無きに等しいのであり、無である。「神は死んだ!」というニーチェの叫びは、ニヒリズムの到来を告げる曉鐘である。「キリスト教的神」は超感性的なものの一般並びにその種々なる解釈に対する主導概念である。つまり、有るものの全体に目的と秩序と意味を与えるために、有るものの『上に』打ち立てられる原理とか規範とか原則とか目標とか価値とかに対する主導概念である。ニーチェはかかる神の死を宣言することによって超人間的なものの権威と支配を崩壊せしめ無化するものであり、その結果、有るものはその価値と意味とを失うにいたるのである。そこに従来の形而上学の否定として登場する古典的ニヒリズムの本質的特徴があるのである。

しかし、ニーチェが標榜する古典的ニヒリズムは果して形而上学の終焉を意味するのであろうか。むしろ、デカルトの *cogito ergo sum* において確立された形而上学はその本質において、ニヒリスチックではないであろうか。その意味では、形而上学の否定において成立する古典的ニヒリズムは、ニーチェの意図とは裏腹に、むしろ形而上学の徹底成就ではないであろうか。なるほど、ニーチェは超感性的なものの権威と価値を否定した。価値はたんに否定されたのではなく、転換された。価値の転換とは、従来の価値の否定であると同時に新しい価値の措定である。そして新しい価値の措定のためには新しい尺度が求められなければならない。ニーチェはそれを生成の世界に見出したのである。ニーチェにとって、生成の世界が唯一のリアリティである。それは意味も目的も価値も持たないにもかかわらず、権力意志の現れとしてそのまま是認され肯定される。生成の世界は同一物の永劫の回帰として権力意志的にそのまま肯定されるのであり、そこに「超人」の思想が生まれてくる。そしてこの超人思想が、元を糺せばデカルトの自我の立場と結びついていることは、先に指摘した通りである。

ハイデッガーによれば、ニーチェとデカルトとの共通性は次の点にある。つまり有が意味するのは、思惟における被表象性であり、真性が意味するのはこのように表象する自己の確かさである、ということである。デカルトは *cogito ergo sum* にもとづいて真性の不動の確かさを求めようとするのであるが、ニーチェにとってこうした確かさの探究が「真性への意志」、言い換えると、「力への意志」という形で現れてきたにすぎない。デカルトが「私は欺かれまい」とか「私は欺くまい」とか「私は自分を確信し確かなものとなろうと欲する」等というとき、それらは権力意志の諸形態なのである (ibid., s. 157)。ニーチェの古典的ニヒリズムは「権力意志の無制約的主観性の形而上学」(ibid., s. ¥176) として、より正確に表現されうる。ニーチェは権力意志による価値の転換を通してヨーロッパ的形而上学を完成し、そして同時に、その完成はその終焉でもあろうとしたけれども、皮肉なことにニーチェの思想は全く別の形での形而上学の復活の開始なのである (ibid., s. 177)。ハイデッガーはこう述べている。「ニーチェの

形而上学は従来のいっさいの価値の徹底的な転換を思考することによって、従来の最高の諸価値の没価値化を完成している。このように〈破壊するもの〉としてそれはニヒリズムの伝統的歴史の歩みに属している。けれども、こうした転換が明らかに価値指定の原理から完遂されているかぎり、このニヒリズムはニヒリズムという意味では同時にものではやないものとして与えられている。〈破壊するもの〉としてそれは〈逆説的〉である。ニーチェは自らに形而上学を極端なニヒリズムとして理解している。しかも、このニヒリズムは同時にものではやニヒリズムでは毛頭ないのである」(ibid., s. 237-8)と。

ニーチェにとって、唯一のリアリティである生成の世界の一切のものは、同一物の永劫回帰という仕方で権力意志の現れであり、それによって表象されたものである。こうした思想の脈絡において、彼はプラトンの有をイデアとして、そしてイデアを善きものとして考える形而上学、デカルトのイデアを知覚されたものとする考え方、カントの存在を対象の対象性の可能性の制約として考える考え方、などに見られる伝統的な形而上学的思考の轍を踏んでいるのである (ibid., s. 208-9)。

ニーチェは伝統的な形而上学的思想における絶対的と目される諸価値が、実は、人間の権力意志による指定に外ならぬことを突き止め、最高の諸価値を否定転換して、そこに成立するいわゆる古典的ニヒリズムにおいて今度は、一切のものを権力意志の表象として肯定しようとしたのである。彼はこうした否定即肯定の一大転換を通して、自ら標榜するニヒリズムを克服しようと意図した。しかし、ニヒリズムはニーチェの「運命愛」の思想において、果して克服されているであろうか。答えは、否である。ニーチェのニヒリズムが形而上学的思考の残滓を留めているかぎり、そのニヒリズムはもはや決してニヒリズムではないのである。それは既に別種の形而上学である。

形而上学的思考においては、有は有として思考されてはいない。それは忘却されている。形而上学的思考において、有は、先にも述べたように、「有るものの有」として自我としての主観の立場から考えられている。それは主観によって表象されたものとして捉えられている。けれども、有をこういう仕方で捉えようとする試みにおいては、有は思考されず、思考の外に取り残され (ausbleiben)、したがって、思考の場から引き下がる (entziehen) のである。「有そのものは形而上学においては本質必然的に考えられないままである。形而上学とは、そこで有そのものが本質的に無きに等しいものであるような歴史である。形而上学は、かかるものとして本来的なニヒリズムである」(ibid., s. 248) とハイデッガーは語っている。形而上学の歴史は、ニヒリズムの歴史に他ならない。というのは、そこでは有は「有るものの有」として *subiectum* の立場から考えられており、そしてその限り、それはその本質において思考されておらず、したがって、有は無に等しい、取るに足らぬもの、つまり無だからである。言い換えると、形而上学においては、有は非覆蔵として、そしてそういうことに即して思考されてはい

ない。それ故そこでは、非覆蔵は依然として隠れたものに留まっている。それは脱去してしまう。有るものが有るものとして表象される限り、有そのものは自らのうちに引き下がるのである (ibid., s. 253)。

四 ニヒリズムの克服——結論

ニヒリズムにおいては、有は有としては思考されないままにとどまっている。つまりそこでは、有は脱去 (Entzug) として現前している。それが無ということである。「こうした自己自身へと消失する覆い——取り残されまだそこに到っていないという不到 (Aus-bleiben) において有そのものは、かかる覆いとして現前している——が有そのものとしての無である」 (ibid., s. 251-2) とハイデッガーは述べている。ニヒリズムの克服は、したがって、有を有として思考すること、有を非覆蔵としてそこへと人間がはいっていくことによってなされる。このことは別言すれば、有がその脱去において現前しているあり方、つまり無を、人間が脱自的な超越の場として、そこへと実存的に立つことである。人間の本来的あり方としての実存というのは、有がその不到において現前している場に先駆的覚悟を通して立つところに成立する。有はその脱去において無という形で現前している。つまり、有は無として人間に関わりをもってくる。こうして有が人間に関わりを持ってくる場に立つことが、現-有 (Da-sein) ということである。「有それ自身は自ら引き下がる。しかしこうした脱去として有はまさしく関わりであり、この関わりは人間の本質を有の宿泊所として要求するのである。こうした宿泊所ということで、有るものそのものの非覆蔵が生じている。有が脱去することがその到来であり、人間はこうした脱去という事態に即して思考することによって、有を非覆蔵へと入来せしめる (einlaßen) のである。思考が有をその自己脱去に即して思考することによって、有を脱落せしめるのではなく、入来せしめる、つまり有がさしあたってまずそれ自身である非覆蔵へと入来せしめるのである」 (ibid., s. 269)、と彼は書いている。

有の自己引退に即して思考するということは、言い換えれば、有が無として現れている、そういう無化する無へと立つことであった。有の最も極端な Not (欠乏) に即して思考することであった。このことは人間の最も極端な危険性へと、つまり人間の本質が否定される危険性へと入って行って、危機をもたらすものを思考することであった。全てのものが subiectum という立場で対象化されることによって、全てのものが他の全てのものに対して不気味 (unheimlich) なものになる。そこに人間の故郷喪失 (Heimatlosigkeit) がある。こうした事態は、有の非覆蔵の不到として現れている。そしてそれは、有るものにおける全ての heilsam なもの (治癒するもの) を雲散霧消させるのであり、ひいては聖なるものの開け (das Offene des Heiligen) を閉ざしてしまうのである。この点について、ハイデッガーはこう述べている。「聖

なるものの遮蔽は神的なもののいちいちの輝きを翳らしめる。こうした翳りは神の不在 (Fehl Gottes) を確かなものとして隠している。この暗い神の不在は、有るものが無制限な対象化の対象として確かな所有を、しかも到る所で期待されているように見えるにもかかわらず、いっさいの有るものを不気味さの中に立たせるのである。有るものそのもののこの不気味さは、有るものの全体の内部で歴史的人間の故郷喪失性を白日の下にさらすのである」 (ibid., s. 292-3) と。

いっさいのものの対象化は不気味さを露呈させる一方、それはわれわれにいっさいのものの確かな所有を期待させてくれるように思われる。そしてこうしたいっさいのものの確かな所有は、人間の生活に確かさと安定を与えているように思われる。けれども、こうした Notlosigkeit (苦しみの無さ) は、実は、有の Not (欠乏) の現れに他ならない。それは既に覆蔽されたニヒリズムといってよいかもしれない。

人間は subjectum という立場で自分の前に立てた「もの」に関わり、それを必要とし、それを確かに所有し——Notlosigkeit——ていなければいられ、実は自己を忘失し、自分の本質の前で逃亡するのであり、有の欠乏を完成するのである。「権力意志という仕方での有るものの開示性における有の隠蔽の時期は、有るものそのものの完成された欠乏の時代である。けれども、こうした時代は、さしあたって先ず、ニヒリズムという怪物の支配をその完成へと樹立することで始まる。この時代の歴史の成り行きは、人間がその人間性へと開放されて世界全体の秩序を自由にその能力と処理へととりこんでしまっているような外観の下にたっている」 (ibid., s. 293) と彼は書いている。

しかしこうしたニヒリズムは、有が無として現れている歴運 (Seinsgeschick) である。したがって、有の自己引退に即して思考すること、つまり無を脱自的超越の場として、先駆的覚悟を通してそこに立つこと、そしてニヒリズムの跳梁跋扈する状況に立ちそれに耐えること (bestehen) によって、われわれは初めて有の非覆蔽へと入っていき、有を有として理解する (verstehen) ことができるのである。これこそがニヒリズムの真の克服である。このことは、有が自らを開示して人間の本質に関わり (Bezug) を持つてくることであるとともに、人間が有の真性の光のなかに立つことである。